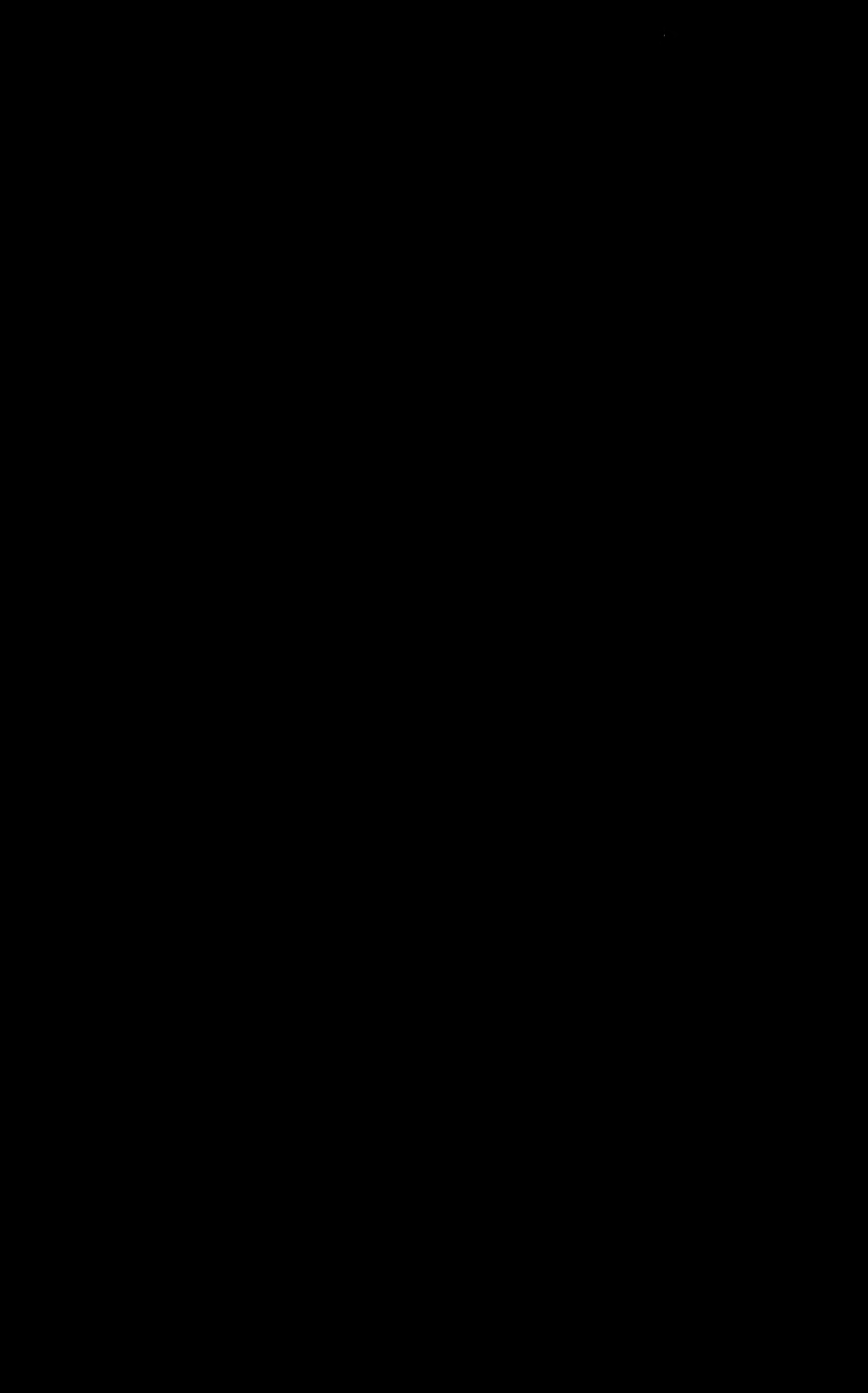


Der Monotheismus des Xenophanes.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der Hohen Philosophischen Fakultät (I. Sekt.)

der Universität Leipzig

vorgelegt von

N. Mavrokordatos, Archimandrit

aus **Megiste.**

Leipzig 1910.
Druck von Emil Glausch.

Angenommen von der philosophisch-historischen Sektion auf Grund der Gutachten der Herren **Heinze** und **Wundt**.

Leipzig, den 9. Februar 1910.

Der Procancellar
K. Rohn.

Τῷ

ἀειμνήστῳ μοι πατρί

Κ. ΜΑΥΡΟΚΟΡΔΑΤΩι.



Inhaltsübersicht.

Literatur.

Theod. Bergk: Poetarum Graec. lyr. fragm. ed. IV.
Mullach: Fragm. philos. Graec. I.
S. Karsten: Philosoph. Graec. veterum reliquiae I. Amsterdam 1830.
Ed. Zeller: Die Philosophie der Griechen I[5]. 1. 2 Leipzig 1892.
J. Freudenthal: Über die Theologie des Xenophanes. Breslau 1886.
Id.: Archiv für Geschichte der Philosophie I. 1888.
Chr. Aug. Brandis: Geschichte der griechisch-römischen Philosophie I, Berlin 1835.
Id.: Comment. Eleat. I.
Theod. Bergk: Comment de Aristot. libello de Xenophane Zenone et Gorgia 1833.
C. Vermehren: Die Autorschaft der dem Aristoteles zugeschriebenen Schrift περί Ξεν. περί Ξ κτλ. Jena 1861.
H. Ritter et S. Preller: Histor. Philos. Graec. ed VII, 1888.
Fr. Ueberweg: Über den historischen Wert der Schrift de Melisso de Zenone et Gorgia Philolog. VIII. 1853. XXVI 1868.
Überweg-Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums, 9. Aufl. 1903.
W. Windelband: Geschichte der Philosophie. Tübingen 1907.
H. Ritter. Geschichte der Philosophie, I.
Ed. Meyer: Geschichte des Altertums I, II. Stuttgart 1893.
H. Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1906.
Id.: Kleine Schriften, Berlin 1898.
Id.: Doxographie (Proleg. p. 109—183).
Id.: Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse 1900.
Id.: Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1891.
Id.: Rheinisches Museum XXXI.
Id.: Archiv für Geschichte der Philosophie, X. 1897, p. 530—535. I, 97 ff.
E. Reinhold: De Xenophanis disciplina, Jena 1847.
P. Rüffer: De Philosophiae Xenophanis Colophon. parte morali 1868.
A. Döring: Xenophanes. Preussische Jahrbücher 1900, p. 282—299.
Fr. Kern: Quaestionum Xenophanearum capita duo. Numburgi 1864
Id.: Symbolae ad libell. Aristotelicum de Xenophane. Oldenburg 1867.
Id.: Philolog. XXVI. 1868, p. 371 ff. Beitrag zur Darstellung der Philosopheme des Xenophanes. Danzig 1871.
Eleutheropulos: Wirtschaft und Philosophie I. Die Philosophie und die Lebensanschauung des Griechentums. (II. Auflage).

Einleitung.

In der Zeit der Perserkriege vollzog sich im hellenischen Geiste ein gewaltiger Umschwung. Der Geist erhob sich nunmehr zur höchsten Stufe des Nachdenkens und versenkte sich in die ewigen Gesetze des Wahren, Schönen und Guten.

Diesen Umschwung hatten die Philosophen vor den Perserkriegen vorbereitet. Was von Homer nnd Hesiod über die Götter gesagt worden war, das bekämpften sie mit den Waffen des reflektierenden Verstandes. Wenn man auch in gewissem Sinne die homerischen Epen und die Theogonie[1]) des Hesiod als die Vorläufer der ionischen Philosophie betrachten darf, so war es doch nötig geworden, für die vertiefte Einsicht den angemessenen Ausdruck zu finden. Demgemäss füllte die Philosophie die Lücke aus, die der naive Glaube der Volksreligion durch sein Hinschwinden gelassen hatte. Die Zeit des Xenophanes, des Pythagoras und Heraklit war eine Zeit religiösen[2]) und wissenschaftlichen Aufschwunges zugleich. Ein Haupthebel der Bewegung war Xenophanes; er setzte was die griechische Dichtung begonnen hatte fort, die schon lange auf die Schärfung des ethischen und religiösen Gewissens hingearbeitet hatte, indem sie reinere und höhere Begriffe von der Natur der Gottheit und von dem menschlichen Leben vortrug.

Xenophanes war aus Kolophon, einer von den 12 ionischen Bundesstädte. Diese waren die Träger wie

[1]) Bei Arist. Metaph. p. 983 b 29 und 1000 a 9.

[2]) Aristot. de gen. et corr. I, 8 f. 325 a, 26 und Diogen. I. DC, 3 C.

ionischer Kultur so auch allerdings der nach und nach sich geltend machenden Überkultur. Das ionische Element der Zeit des Xenophanes stellte ein von den Stammeseigenschaften abgefallenes Griechentum dar. Die Üppigkeit die Habgier und der Eidschwur sind die Haupteigenschaften der Kolonisten; das ganze Volk war gottlos geworden und es herrschte Gesetzlosigkeit. So klagte denn Mimnermos in seinen Elegien darüber, dass das heimatliche Glück verloren gegangen sei; Phokylides klagte über die inneren Verhältnisse Joniens. Mimnermos jedoch warf sich dabei wegen der Vergänglichkeit aller Dinge in den Schoss der Liebe, und Phokylides wollte höchstens nur für seine Freunde sorgen; aber es hatte doch die Unzufriedenheit mit den bestehenden Verhältnissen in anders beanlagten Individuen auch den Gedanken einer Reformation derselben hervorgerufen, ob sie sich diese Reformation auch ganz anders dachten als Xenophanes[1]. In dem einen Punkte waren aber alle einig: es musste sich um die Reformation der Lebensführung handeln. Xenophanes erfasste diese Aufgabe von der religiösen Seite.

Dadurch, dass alles, was die Dichter Homer und Hesiod Archilochos, Phokylides[2], Terpandros[3], Solon[4] und Simonides[5] an Einsichten errungen hatten, in der Gestalt des Zeus sich sammelte, steigerte sich die Auffassung des höchsten Gottes nach und nach von der Unvollkommenheit der alten Überlieferung zu dem Begriff des vollkommenen Seins. Indem Homer Zeus als Vater der Götter und Menschen darstellte, hatte er den Weg, der zur Einheit Gottes führen konnte, gewiesen; freilich schwebte über dem gewaltigen

---

[1] Vergl. Eleutheropulos, Wirtschaft und Philosophie I. (Die Philosophie und die Lebensauffassung des Griechentums.) S. 83 f. und 98.

[2] Seinen Kompositionen lagen teils Texte aus Homer zugrunde, teils eigene Dichtungen. Clem. Alex. strom. I, 364 Plutarch de mus. 3.

[3] Dio Chrys. or. 36, 12.

[4] Suidas 64 C 01. 28, 4. Marm. par. 19 C.

[5] An anderen Stellen mit dem Willen des Zeus verschmolzen (Διός αἶσα) Il. 17. 321. Od. 9, 52. Il. 1, 544, 493 ff. 8, 1 ff. Od. 5, 3 f., 8, 511. 11, 61, Il. 15, 24. 525 ff.

Zeus noch das Schicksal. Nach Hesiod sind Zeus und die anderen Götter nicht sinnlich wahrnehmbare Wesen, die nach Homerischer Weise mit den Menschen verkehren, sondern sie sind geistige. vorstellbare Wesen mit einer idealen (ethischen) Funktion. Zeus z. B. ist Beschützer des Rechts unter den Menschen [1]. Archilochos dachte sich Zeus nicht nur als den, der das Tun der Menschen bewacht, sondern auch als den, der sich um den Übermut und die Gerechtigkeit der Tiere kümmert. *«ὦ Ζεῦ, πάτερ Ζεῦ, σόν μέν οὐρανοῦ κράτος, σύ δ' ἔργ' ἐπ' ἀνθρώπων ὁρᾷς λεωργά καί θεμιστὰ σοι δέ θηρίων ὕβρις καὶ δίκη μέλει.“* [2]) Phokylides sagte: vor allem ehre Gott und nachher deine Eltern: *«πρῶτα θεόν τίμα, μετέπειτα δε σεῖο γονῆας»* [3]), Terpander nannte Zeus den Anfang aller Dinge *«Ζεῦ πάντων ἀρχά πάντων ἀγήτωρ»*. [4]) Simonides (aus Amorgos) lehrte, Zeus ordne alle Dinge nach seinem Willen *«ὦ παῖ τέλος μέν Ζεῦς ἔχει βαρύκτυπος, πάντων ὅσ' ἔστι, καί τίθησι ὅπῃ θέλει»*. [5]) Solon endlich sah in Zeus den sittlichen Leiter der Welt [6]) und stellte sich die Gottheit als allmächtigen Lenker des Weltalls und als Schützer der sittlichen Weltordnung vor: *«Ἀλλά Ζεύς πάντων ἐφορᾷ τέλος . . . . δηώσας καλά ἔργα»*.

In gleichem Schritt mit dieser Entwickelung der Gottesidee ging der Aufschwung und die Verbreitung des Glaubens an die göttliche Wiedervergeltung nach dem Tode. Auf den Willen der Götter wurden bei den alten Griechen, besonders bei Pherekydes, auch die allgemein anerkannten sittlichen Gebote zurückgeführt, und die Unverletzlichkeit derselben mit dem Glauben an die vergeltende Gerechtigkeit der Götter begründet. Dieser Glaube gewann in hohem Grade an Kraft, seit die Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode in seinen Dienst traten, und das schattenhafte

---

[1]) Schömann, Comparatio, Theogonial Hesiodi cum Homerica Oposcula, academica II. 25—29, 59, 35 ff, 156 f., 128 ff., 167 ff., 276 ff. u. a.

[2]) Poet. Lyrik. Bergk, ed. IV vol. II Fragm. 88.

[3]) Dio Chrys. or. 36, 12.

[4]) Bergk. c. l. vol. III, Fragm. 1.

[5]) Bergk. c. l. vol. II, Fragm. 1.

[6]) Bergk. c. l. vol. I, Fragm. 13 und 24.

Dasein im Hades, über welches der Unsterblichkeitsglaube des homerischen Zeitalters nicht hinauskam, durch die Lehre von einer jenseitigen Vergeltung mit einem lebensvolleren Inhalt erfüllt wurde.

Aber wenn auch diese Wendung mit der zunehmenden Ausbreitung des Mysterienwesens schon seit dem 8. und 7. Jahrhundert sich allmählich vollzog, und wenn namentlich die orpheusisch-dionysischen Mysterien durch das Dogma von der Seelenwanderung zu ihrer Herbeiführung beitrugen, so scheint es doch, dass die herrschende Denkweise bis gegen das Ende des 6. Jahrhunderts von dem Glauben an das Jenseits nicht tiefer berührt wurde, und dass er selbst zunächst nur ein Mittel war, die Weihen durch Furcht und Hoffnung zu empfehlen; erst unter dem Einfluss des Pythagoreismus scheint jener Glaube allgemeiner verbreitet und in rein sittlicher Tendenz verwertet worden zu sein. Dieser religiösen Betrachtung der sittlichen Fragen geht aber, wie dies bei einem so aufgeweckten und lebensgewandten Volke nicht anders sein konnte, auch die Ausbildung der verstandesmässigen moralischen Reflexion zur Seite. Die Spuren derselben lassen sich von den homerischen Charakterbildern und Sittensprüchen und den Lebensregeln Hesiods durch die Bruchstücke der jüngeren Dichter verfolgen, am entschiedensten treten sie bei den Gnomikern des 6. Jahrhunderts, einem Solon, Phokylides und Theognis, hervor. Auf ihre Entwicklung in dieser Zeit weist auch der Umstand hin, dass dieser religiösen Betrachtung die meisten von den Männern angehörten, die den sogenannten sieben Weisen beigezählt werden [1]).

Man darf wohl sagen, dass Sittlichkeit und Religion der Griechen veredelt wurden; wurde doch die Seligkeit von einem sittlichen Leben auf Erden abhängig gemacht. Strebten immerhin die Lehren der Dichter und Mysterien nach einem so hohen gemeinsamen Ziele, so blieb doch die Volksreligion polytheistisch. Zum Monotheismus, zur Idee des höchsten Prinzips und des vollkommenen Wesens

[1]) Vgl. Zeller, Philos. der Griechen I.

leitete erst die Philosophie, welche zur Erklärung der Welt die letzten Gründe der Dinge suchte: sie fand alle Dinge hervorgegangen aus einem schöpferischen, ungewordenen, unveränderlichen und unendlichen Prinzip. Aber es war noch eine Kluft zwischen den auf Flügeln der Phantasie gesuchten Idealen der Dichtung und der Metaphysik, der Philosophie. Beides musste vereinigt werden. Der erste Repräsentant dieser Vereinigung ist Xenophanes, der den Gedanken des Monotheismus (event. Pantheismus) erfasste.

Der Monotheismus des Xenophanes.

I. Die Lehre des Xenophanes.

Zeller hat in seinem Werk: Die Philosophie der Griechen (I) meiner Meinung nach in der schönsten Weise sich dahin ausgesprochen, dass Xenophanes der Vielheit der Götter des griechischen Volkes die Einheit entgegenstellte. Dieser Meinung waren denn und sind auch andere, die über Xenophanes geschrieben haben. Nichtsdestoweniger versuchte Freudenthal in einer scharfsinnigen, aber nicht überzeugenden Untersuchung „über die Theologie des Xenophanes" (Breslau 1886. 48 Seiten) den Nachweis zu führen, dass diese „allgemein angenommene Ansicht der Wahrheit nicht entspricht, dass sie aus einer sehr alten Missdeutung der xenophaneischen Lehre hervorgegangen, die Entfernung überschätzt, welche den Begründer der eleatischen Philosophie vom Volksglauben trennt" (S. 3), dass also Xenophanes trotz seines entschiedenen Widerspruches gegen den griechischen Volksglauben doch die Vielheit der Götter nicht geleugnet, sondern neben der einen das Universum durchwaltenden Gotteskraft eine Mehrheit von ewigen und unvergänglichen Einzelnen angenommen habe, die als Teile der einen Gottheit kleinere Kreise der Welt beherrschten. — Gegenüber diesen Ausführungen Freudenthals hat Zeller seine Auffassung vom Monotheismus des Xenophanes mit gewichtigen Gründen verteidigt[1]), das gleiche tat auch Diels[2]), worauf dann auch Freudenthal wieder antwortete[3]).

---

[1]) Zeller tat dies bei der Besprechung der Schrift von Freudenthal in der deutschen Literaturzeitung 1886, No. 45 vom 6. Nov. S. 1595 ff. — Vgl. dann auch im Archiv für Gesch. d. Philos. II (1889) S. 1—4.

[2]) Diels tat dies bei der Besprechung der Schrift von Freudenthal im Archiv f. Gesch. d. Philos. I (1887) S. 97.

[3]) Im Archiv f. Gesch. d. Philos. I. (1888) S. 322.

Die Hauptpunkte der Polemik zwischen Zeller und Freudenthal sind folgende: Zeller berief sich in seiner Philosophie der Griechen (I[4] 489) auf Fragment 23, (nach Diels) *εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος* usw. welches er als eine dichterische Ausdrucksweise für „der absolut grösste“ hält; Freudenthal dagegen hält diese Erklärung für gewagt und stützt sich auf die Fragmente 1, 14, 16, 21 (nach Karsten, d. i. nach Diels 23, 34, 18, 1) und anderweitige Zeugnisse, die deutlich von der polytheistischen Gesinnung des Xenophanes sprechen sollen. Es gibt nach Freudenthal „kein einziges Bruchstück seiner Dichtungen, keine einzige Mitteilung zuverlässiger Berichterstatter, die hierfür angesehen werden könnte. Weder Platon noch Aristoteles, weder Theophrast noch einer der späteren Darsteller philosophischer Lehrmeinungen teilen über Xenophanes irgend etwas mit, was im Sinne eines entschiedenen Monotheismus verstanden werden dürfte“. Ja, „es findet sich in guten Quellen nicht allein kein sicheres Zeugnis für die strittige Lehre des Xenophanes, sondern es wird die ihr entgegengesetzte Vorstellung von einer Göttervielheit in den Fragmenten des Philosophen und in den Berichten alter Geschichtsschreiber klar ausgesprochen“, dass nur durch gezwungene Deutungen von einem Monotheismus des Xenophanes die Rede sein kann[1]). Aber Zeller und Diels meinten, dass Freudenthal sich täusche und mit seiner Ansicht im Unrecht sei.

Ich bin nun der Hauptsache nach gegen die Meinung Freudenthals und stimme den Ausführungen Zellers bei; aber diese scheinen mir wiederum einer Einschränkung zu bedürfen und zwar gewissermassen im Sinne Freudenthals: d. h. um mein Ergebnis vorauszuschicken; ich gewann die Überzeugung, dass Xenophanes Monotheist sein wollte, aber diese Idee bringt sich bei ihm nicht zum Durchbruch, und er schwankt einerseits zwischen Monotheismus und Polytheismus und verrennt sich andererseits bei der Begründung des Monotheismus zum Pantheismus.

---

[1]) Freudenthal im Archiv f. Gesch. d. Philos. I (1888) S. 325.

Im folgenden gebe ich zunächst eine Darstellung der wichtigsten Streitpunkte zwischen Zeller (Diels) und Freudenthal und ich nehme dabei, wie denn auch nachträglich, selbständig dem Problem gegenüber Stellung.

A) Summarisch genommen; Wenn man sich Fig. 1, 5, 6, 7, 14, 16 und 21 (d. h. nach Diels: 23, 14, 15, 11, 34, 18 und 1) ansieht, auf die sich Freudenthal[1]) zunächst stützt, so muss man allerdings zugeben, dass Xenophanes von Göttern im Plural redet; das ist freilich unbestreitbar. Nun sagt Zeller dagegen, dass dies uns nicht irre führen darf, es besagt von vornherein nichts; es muss vielmehr erst festgestellt werden, was Xenophanes unter jenem Plural versteht, d. h., ob er in diesen Fällen nicht wie andere nach ihm getan haben, dem allgemeinen Sprachgebrauch folgend, *θεοί* sagte, wo *τό θεῖον* gemeint ist. Freudenthal hält das für unmöglich, weil, wie er allerdings richtig betont, kein Beweis zugunsten einer solchen Deutung zu erbringen ist. Nun muss ich aber gegen Freudenthal betonen:

a) In den Fragmenten des Xenophanes fehlt es auch nicht an solchen, die unzweideutig nur von einem Gott und von Monotheismus gelten können: als solches fasse ich z. B. Fragment 24 (Diels) *οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ' ἀκούει,* denn polytheistisch gedacht, kann dieses Fragment nicht erklärt werden, es sei denn, dass eine Ungleichheit und Unterordnung der Götter angenommen worden ist, die aber der Meinung des Xenophanes, wie wir bald näher sehen werden, direkt widersprechen würde.

b) Aristoteles und Theophrast stellen dem Xenophanes aufs bestimmteste das Zeugnis des Monotheismus aus, abgesehen davon, dass Simplicius allerdings vielleicht durch Theophrast bezw. Aristoteles beeinflusst, dem Xenophanes ausdrücklich die Lehre zuschreibt: *ἕν καί πᾶν* und *τό ἕν τόν θεόν.* — Unrichtig ist ferner, wenn Freudenthal behauptet: „Alle Kunde von dem angeblichen Monotheismus des Xenophanes stammt lediglich aus der fälschlich dem Aristoteles beigelegten unglaubwürdigen Schrift „De Melisso

---

[1]) Vergl. Über die Theologie des Xenophanes S. 39. 21.

Xenophane Gorgia" (deren Unzuverlässigkeit Diels und Zeller dargetan haben)[1])". Denn auch Aristoteles und Theophrast legen Xenophanes die Lehre von der Einzigkeit Gottes mit einer Bestimmtheit bei, der sich nichts abdingen lässt.

Ich bin entschieden der Meinung, dass die Grundage aller unserer Bestimmungen über die Lehre des Xenophanes das feste unzweideutige und echte Zeugnis des Aristoteles und dann auch des Theophrast sein müsse. Aristoteles nun bezeugt für die Lehre des Xenophanes *"τό ἕν εἶναι τὸν ϑεόν"*[2]). Mit diesem Zeugnis des Aristoteles wird entschieden eine Gotteinheitslehre bei Xenophanes bestätigt, die auch die Vorstellung ausschliesst, dass es Teile dieses einen Gottes geben könnte: wenn die Gottheit das Eine ist, so kann sie nicht zugleich eine Mehrheit sein. Und das gleiche Zeugnis finden wir auch bei Theophrast; denn nach ihm hat Xenophanes gelehrt[3]) *«μίαν δέ τὴν ἀρχήν ἤτοι ἕν τό ὄν καί πᾶν.* Das heisst also: Es ist zwar richtig, dass man den echten Fragmenten des Xenophanes mehr vertrauen müsse als allen anderen Zeugnissen; aber für die Echtheit der Fragmente müssen wir eben irgend einen Prüfstein haben und als solchen können wir nichts anderes nehmen, als einen unzweideutigen Ausspruch eines Aristoteles, zu dem hier auch Theophrast hinzukommt. Dies alles lässt also Freudenthal ausser Acht, wenn er meint, dass die Ansicht des Xenophanes im Fragmente „ein Gott ist der grösste unter den Göttern und Menschen" unzweideutig niedergelegt sei: denn die Echtheit desselben braucht zwar nicht bezweifelt zu werden, wenn aber auch die Glaubwürdigkeit des Aristoteles ausser Zweifel stehen sollte, so muss es eben im Zusammenhang mit dem Berichte des Pseudo-Aristoteles[4]) erklärt werden. Wollen wir somit aus diesem Widerspruche heraustreten, so müssen wir Folgendes an-

---

[1]) Archiv für Gesch. d. Phil. I, 325.

[2]) Metaph. A. 5. 986, b, 10.

[3]) Simplicius Comm. in Arist. Physic. lib. IV priores ed Diels p. 22 f., Diels Doxogr. 480.

[4]) Pseudo-Aristoteles, De Melisso Xenophane et Gorgia (c. 3, 977a, 23ff.).

nehmen: Da nichts in Abrede gestellt werden kann, weder die Echtheit und der Sinn der Zeugnisse des Aristoteles und des Theophrast, noch die der Fragmente des Xenophanes, so muss eine Versöhnung, eine richtige Lösung für alle diese Zeugnisse und Fragmente gesucht werden. Wie bringen wir sie alle in Einklang?

Diese Frage muss aus dem Zusammenhang der einzelnen Stellen entschieden werden; unter diesen scheint nun aber keine von der Art zu sein, dass sie zu der Annahme nötigte, Xenophanes habe nicht prinzipiell den Polytheismus neben dem Monotheismus ausgesprochen. Eine andere Frage ist es dann, wie dies zu verstehen ist.

B. Über diese Frage entscheidet nun folgendes:

Das Wort des Aristoteles, Xenophanes habe es unerlaubt gefunden, von einer Geburt und vom Tode der Götter zu reden[1]), möchte Freudenthal dahin ergänzen, dass Xenophanes von den Göttern nur als seienden sprechen wollte und zwar, wie dies aus einem Berichte des Theophrast bei Eusebius (aus dem Pseudo-Plutarchischen Stromateis.) klar werden soll, von seienden Göttern, die auch als von einander unabhängige und gleichmächtige gegen die Ansicht des Volkes über die Götter gestellt werden. Aber Zeller macht in seiner Erwiderung darauf mit Recht geltend, dass die obige Ergänzung Freudenthals nicht notwendig sei. Mir scheint auch, dass aus einem Berichte des Theophrast bei Eusebius[2]) sich nicht das gewinnen lässt, was Freudenthal meint. Dort heisst es nämlich: unter den Göttern kann keine Hegemonie sein — *ἀποφαίνεται δέ καί περί θεῶν ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης, ὀυ γὰρ ὅσιον δεσπόζεσθαί τινα τῶν θεῶν.* — Dies besagt nicht, dass Xenophanes viele selbständige Götter annahm, sondern im letzten Grunde, wie Zeller auf diese Erklärung Freudenthals erwiderte, gerade die Einheit Gottes.

Es ist im übrigen durch nichts die Ansicht Freudenthals zu beweisen, dass Xenophanes einen höchsten Gott und viele Nebengötter angenommen habe, die zwar nicht

---

[1]) Arist. Rhet. II 23. 1399 C — gegen Freudenthal zu S. 10.

[2]) Praep. evang. I 8, 4 (Diels Doxogr. 580, 15).

despotisch von jenem beherrscht werden, wohl aber ihm untergeordnet seien. Dies nimmt Freudenthal an auf Grund einiger Verse des Euripides, die eine Nachbildung der Ansichten des Xenophanes enthalten sollen. Diese Verse lauten:[1])

οὔτ᾽ ἠξίωσα πόποτ᾽ οὔτε πείσομαι,
οὐδ᾽ ἄλλον ἄλλου δεσπότην πεφυκέναι,
δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ᾽ ὄντως θεός οὐδενός.

Freudenthal leitet aus diesen Worten des Euripides ab, dass, wie dieser, so auch Xenophanes erstens Polytheist sei und zweitens eine hierarchische Ordnung unter den vielen Göttern annehme. Aber hier legt Freudenthal in jene Worte des Euripides etwas hinein, das er sich nur wünscht: denn in jenen Worten, wie sie lauten, laufen eigentlich zwei Ansichten parallel: der Polytheismus (*οὐδ᾽ ἄλλον ἄλλου δεσπότην πεφυκέναι*) und der Monotheismus (*δεῖται γάρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ᾽ ὄντως θεός οὐδενός.*) Sollten also jene Worte Nachahmung der Gedanken des Xenophanes sein, so gilt es merkwürdigerweise im gleichen Sinne wie wir es gezwungen sind auch von Xenophanes anzunehmen.

Nämlich: aus den obigen zwei Bestimmungen (A und B) müssen wir folgendes schliessen: Xenophanes Tendenz und Absicht ging dahin, Gott als einen zu beweisen, und das ist auch seine Ansicht; aber er verliert oft diese Absicht und spricht von Göttern, freilich indem er sie von den Lastern, mit denen sie nach seiner Auffassung bei den Griechen ausgestattet wurden, reinigt. Es ist also nicht richtig: weder wenn Zeller dem Xenophanes den Polytheismus völlig abspricht, noch wenn Freudenthal dem Xenophanes nur die moralische Reinigung des Polytheismus zur Aufgabe macht.

Es handelt sich also um einen Kampf der Absicht des Xenophanes, einen Gott, erhaben über alles und alle Fehler und Laster, anzunehmen, mit dem ihm anerzogenen Polytheismus. Dieser Zustand spiegelt sich in seinen Fragmenten wieder. Auch könnte man von einer polytheistischen

[1]) Euripides, Her. Vers. 1343.

und von einer monotheistischen Periode der Entwicklung des Xenophanes sprechen, und es täte der welthistorischen Bedeutung unseres kühnen Denkers die Annahme eines Fortschrittes vom Polytheismus zum Monotheismus wahrlich keinen Abbruch. Sollte nicht ein langsames Sichablösen von den Überlieferungen und Vorstellungen seines Volkes verständlicher sein, als ein plötzliches Brechen mit ihnen? Hat ein solcher Vorgang in Xenophanes stattgefunden, so ist nichts natürlicher, als dass er in seinen Fragmenten Niederschlag gefunden hat und sich nun in den Berichten der antiken Autoren über ihn wiederspiegelt. Ich möchte ihn mit der „schicksalsschweren, geschichtlichen Entscheidung, deren Zeuge Xenophanes in empfänglischster Jugend gewesen“, in Verbindung bringen, die ihn nach Gomperz[1]) schönen Worten dahin führte, die sittlichen Wertmasse des Handelns, die volkstümlichen Ideale, ihre Lehrmeister und ihre Quellen . . . eindringender Prüfung zu unterziehen. Nur muss ich der geschichtlichen Treue wegen erwähnen, dass wir von einer solchen Entwicklung des Xenophanes, wobei er sich zuerst als Polytheist und dann als Monotheist zeigte, sonst nichts wissen. Was wir wissen, ist, wie Eleutheropulos zeigt[2]), dass Xenophanes gegen die bestehenden Ansichten und Verhältnisse auftrat, d. i. also dass die Ansichten des Xenophanes gerade die Widerlegung des Bestehenden enthalten: Xenophanes hat danach eben im Gegensatz zur damaligen Gottlosigkeit, die unter gewissen Bedingungen sich aus dem Polytheismus entwickelte, den Monotheismus begründen wollen. Freilich eben begründen wollen; denn ob es ihm gelang oder nicht, ist eine andere Frage, auf die ich zurückkomme.

Die Frage könnte hier allerdings, glaube ich, die sein, wie dieses Vorhaben und die Bemühung des Xenophanes, die Einheit Gottes zu beweisen, mit seiner Skepsis in Ein-

---

[1]) Gomperz, Griech. Denker, I, 1896, 128 f. Xenophanes entdeckte in Religion und Dichtung den Urquell des Übels, dass er sich „von der Überlieferung“ seiner Nation, wenn auch blutenden Herzens, losriss (S. 129).

[2]) Eleutheropulos, Wirtschaft und Philosophie I: Die Philosophie und die Lebensanschauung des Griechentums, S. 98.

klang zu bringen wäre. Er sagt nämlich: „Volle Gewissheit hat in betreff der Götter und dessen, was ich Gesamtnatur nenne, noch keiner erlangt und wird keiner erlangen. Wenn es ihm auch noch so sehr gelänge, das Richtige zu treffen, er wüsste es doch nicht; denn Schein ist über alles gebreitet". Auch muss aus derselben Stimmung der andere Ausspruch erwachsen sein, in dem es heisst *οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοί θνητοῖς ὑπέδειξαν, ἀλλά χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρὶσκουσιν ἄμεινον* [1])

Aber erstens, glaube ich, kommt in diesen Fragmenten gerade das Ringen des Xenophanes um seinen Vorsatz, d. i. um den Beweis des einen Gottes zum Ausdruck, und zweitens hat diese Skepsis mit dem Probleme, ob Xenophanes Polytheist oder Monotheist gewesen ist (oder sein wollte), nichts zu tun: denn der Polytheismus wäre ebenso gut Dogmatismus wie der Monotheismus. Wie gesagt, müssen wir eher annehmen, dass diese skeptischen Fragmente der Ausdruck des Kampfes des Xenophanes ist, den er in sich selbst besteht, um den Beweis für die Einzigheit Gottes zu liefern. D. h. also, es wäre irrig, diese Fragmente mit dem Monotheismus des Xenophanes so zu kombinieren, dass man von verschiedenen Perioden der Entwicklung des Xenophanes spricht: denn erstens wissen wir nichts sicheres darüber und zweitens, wie gesagt, wäre der Polytheismus ebenso Dogmatismus wie der Monotheismus. Allerdings legt Timon der Sillograph und Skeptiker dem Xenophanes das Wort in den Mund, er sei noch in hohem Alter, der skeptischen Vorsicht vergessend, auf Abwege des Denkens geraten und habe eine positive Ansicht über das Wesen des Alls geäussert[2]). Aber diese Ansicht Timons braucht nicht so gedeutet zu werden, dass Xenophanes in seiner Jugend Skeptiker, im Alter aber Dogmatiker und Monotheist gewesen sei; sondern Timon verspottet den Xenophanes, weil er nicht einmal im Alter vor der Torheit des Dogmatismus geschützt worden sei.

---

[1]) Ed. Diels, Vorsokratik. Fragm. 34 und 18, I. Aufl.
[2]) Bei Sextus Pyrrh. I, 224. Fragm. Diels 34, I. Aufl.

Um uns ein Bild von der ganzen Lehre des Xenophanes über den Monotheismus zu machen, betrachten wir nun folgende Punkte:

Wie Gomperz[1]) und Eleutheropulos erkannt haben, brachte sein und seines Volkes hartes Schicksal Xenophanes zum Nachdenken über die tieferen Ursachen des über sie hereingebrochenen Unglücks; „In der vorweltlichen Religion selbst und in ihrer Trägerin, der epischen . . . . . . Dichtung" meinte er „den Urquell des Übels zu entdecken" und riss sich „von der Überlieferung seiner Nation, wenn auch blutenden Herzens", los. Nicht nur die Widersprüche, die Ungereimtheiten und Unwürdigkeiten der vielgestaltigen hellenischen Götter- und Heldensage boten einem schneidenden Urteil die stärksten Blösen. Er hat auch tiefe Blicke in die Werkstatt anthropomorphistischer, in ihrer widerspruchsvollen Manigfaltigkeit sich gegenseitig aufhebender „religiöser" Bildungen getan, und ist als ideal gesinnte Natur gerade gegen die Verhältnisse und das Treiben seiner Zeit aufgetreten.

Mit zornigem Wort geiselt Xenophanes, dass Homer und Hesiod sich nicht gescheut hätten, unsittliche Taten von den Göttern zu berichten[2]).

πάντα θεõις ἀνέθηκαν Ὅμηρος θ' Ἡσίοδός τε,
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καί ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχευὲιν τε και ἀλλήλους ἀπατεύειν,
ώς πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα . . . . .

Solche Verirrungen haben ihren Grund darin, dass die Menschen nach dem Bilde ihres eigenen Wesens, ihrer eigenen Gebrechlichkeit und Unvollkommenheit die Götter geschaffen haben. Daher schreiben sie ihnen auch Entstehung zu nach Art der menschlichen Geburt, legen ihnen menschliches Fühlen bei und die eigene Gestalt und Stimme. Ebenso würden Rinder, Löwen oder Pferde, wenn sie Hände hätten und malen könnten, die Gestalten ihrer Götter nach ihrem eigenen Bilde formen, so wie sich die Neger ihre

---

[1]) Gomperz, c. l. 129.

[2]) Fragm. 12 (b. Sextus Math. I, 289). Diels, I. Aufl.

Götter schwarz und stumpfnasig, die Thraker blauäugig und rothaarig vorstellen[1]). Von dem Gott dagegen, wie er ihn sich denkt, sagt der Dichter-Philosoph, dass er (auch) der höchste der Götter, dem Menschen aber nicht im geringsten vergleichbar sei[2]). D. h. also, der höchste der Götter bedeutet nicht, dass er neben dem Höchsten noch andere annahm, sondern dass Xenophanes in dieser Weise seinen Gott über alles stellte, in dieser gleichen allgemein verständlichen Weise. Charakteristisch für die Auffassung des Xenophanes vom Unterschied des Göttlichen und Menschlichen ist der Bericht des Aristoteles in seiner Rhetorik[3]), dass Xenophanes den Eleaten auf ihre Frage, ob sie der Leukothea opfern und sie mit Klageliedern feiern sollten oder nicht, den Rat gegeben habe, sie nicht zu beklagen, wenn sie dieselbe für eine Göttin hielten, und ihr keine Opfer darzubringen, wenn sie ihnen als ein Mensch gelte.

Die unendliche Geistigkeit und Volkommenheit Gottes stellt Xenophanes in folgenden Versen fest:[4])

1. Das Göttliche ist ungeboren. Die Menschen meinen aber, dass die Götter auch geboren würden und sterblich sind. Nach Aristoteles[5]) erklärte es Xenophanes für ruchlos, bei einer Gottheit von Geburt und Tod, von Bestehen und Vergehen zu reden: *ἀλλ' οἱ βροτοί δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς, τὴν σφετέρην δ'ἐσθῆτα τ' ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.*
2. Das Göttliche gleichbleibend. Xenophanes zeigt, dass er die qualitative Einheitlichkeit mit voller Konsequenz durchdachte und auch auf die zeitlichen Differenzen derartig ausdehnte, dass er der Gottheit — und zwar in jeder Hinsicht — absolute Unveränderlicheit zuschrieb. *αἰεί δ'ἐν ταὐτῷ μίμνει κινούμενος οὐδέν, οὐδέ μετέρχεσθαί μιν*

---

[1]) Fragm. 15 und 16 (b. Clem. Alex. Strom. V, 714, P. VII. 841 P.) Diels, I. Aufl.

[2]) Fragm. 23 (Clemens c. l. 714. P.). Diels, I. Aufl.

[3]) Aristot. Rhetor. II, 23, 1400 b.

[4]) Fragm. 21 (b. Sext. Math. IX, 144). Ed. Diels I. Aufl. Fragm. (5. 4. 7.) Ed. Diels, 14, 26, 23.

[5]) Aristoteles Rhetorik II. 23. 1399 b. 6.

ἐπιτρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ . . . φησί δέ καὶ τόν θεόν[1]). *εἶναί αιδιὸν καί ἕνα καὶ ὅμοιον πάντῃ . .*

3. Das Göttliche ist vollkommen. Die Menschen meinen mit Unrecht, dass die Götter Affekte, Schmerzen und Begierden, wie die Menschen selbst haben. Aber der Gott ist weder nach Körper, noch nach dem Verstande vergleichbar den Menschen. — *οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὔτε νόημα.*
4. Das Göttliche ist vernünftig. Der Gott des Xenophanes ist ganz Auge, ganz Ohr, ganz Verstand und lenkt das Weltall mit seiner Vernunft ohne Mühe. *ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενί πάντα κραδαίνει.*

Von dieser theologischen Weltanschauung aus ist alles andere zu verstehen und zu beurteilen. Xenophanes war weniger Physiker als Metaphysiker. Was er in der Physik geleistet hat, ist nicht gleichwertig mit seiner Metaphysik und daher ohne Bedeutung geblieben. Da er aber vom theologisch-metaphysischen Standpunkte aus alles auf die Einheit bezog, ist er, ob auch nur der Absicht nach, zu der Einheit des Monotheismus gekommen und kann als der erste griechische Monotheist bezeichnet werden.

Die wenigen einzelnen Fragmente, die uns aus seinen Schriften geblieben sind, reichen jedoch nicht von ferne aus, uns ein deutliches Bild von seiner philosophischen Gedankenwelt zu geben.

Nun kennen wir aber aus zwei späteren Zeugnissen seine Philosopheme mit ausreichender Genauigkeit. Es sind zwei einander ähnliche Überlieferungen, die gegenseitig mittelbare Zeugnisse sind.

Erstens nämlich gibt Simplicius[2]), der Komentator des Aristoteles, auszugsweise einen aus der Physik des Theophrast entnommenen Bericht über die Lehre des Xenophanes[3]) *Μίαν δέ τήν ἀρχήν ἤτοι ἕν τὸ ὄν καὶ πᾶν καὶ οὔτε ἄπειρον οὔτε*

---

[1]) Dox. 565. (Hiqpol. ref. I, 14.

[2]) Simplicius in Aristot, Physik: 1, 2, 6 v.; ed Diels 1882 p. 227. cf. Diels Doxograph 48 C.

[3]) Simplicius in Arist. physic. T 2, 6 v.; ed Diels 1882, p. 22 f., cf Diels Doxograph. 480.

πεπερασμένον οὔτε κινούμενον οὔτε ἠρεμοῦν, Ξενοφάνην τόν Κολοφώνιον τόν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος, ὁμολογῶν ἑτέρας εἶναι μᾶλλον ἢ τῆς περί φύσεως ἱστορίας τήν μνήμην τῆς τούτου δόξης, τὸ γάρ ἕν τοῦτο καὶ πᾶν τόν θεόν ἔλεγεν.

Zweitens finden wir in einer kleinen pseudo-aristotelischen Abhandlung „Über Xenophanes, Zeno und Gorgias", deren richtiger Titel erwiesenermassen lautet: „Über Melissus, Xenophanes und Gorgias" in wesentlicher Übereinstimmung mit Simplicius die gleiche Argumentation über die Art, wie Xenophanes über die Gottheit philosophierte[2]). Nun wird die pseudo-aristotelische Schrift mit Zeller[3]) für ein unglaubwürdiges Zeugnis der Xenophanischen Lehre zu halten sein. Aber Zeller sagt doch auch: was dieser Ausführung echt Xenophanisches zugrunde liegt, lässt sich nur durch Vergleichung anderweitiger Angaben ausmachen und ich lasse es hier auch darauf ankommen:

1. Aristoteles[1]) sagt: «*διό καὶ ὁ μέν Παρμενίδης πεπερασμένον, ὁ δέ Μέλισσος ἄπειρον φησίν εἶναι αὐτὸ. Ξενοφάνης δέ πρῶτος τούτων ἑνίσας οὐδέν διεσαφήνισεν οὐδέ τῆς φύσεως ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τόν ὅλον οὐρανόν ἀποβλέψας τὸ ἕν εἶναί φησι τὸν θεόν.*

2. Pseudo-Aristoteles sagt: *ἕνα δέ ὄντα ὅμοιον εἶναι πάντῃ, ὁρῶντα καὶ ἀκούοντα τάς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντῃ.*

3. Fragment 24 lautet: *οὖλος ὁρᾷ οὖλος δε νοεῖ οὖλος δέ τ' ἀκούει.*

Derartige Ähnlichkeiten mit der Lehre des Xenophanes berechtigen uns dazu, da uns die Lehren anderweitig nicht erhalten sind, uns hier neben Simplicius auch auf den Pseudo-Aristoteles zu verlassen.

Nach diesen Zeugnissen hat Xenophanes vielleicht auf folgende Weise philosophiert:

---

[1]) Aristot. 9 f. de Melisso. c. 3 (4); cf. Diels, Vorsokr. 41 ff.
[2]) Zeller, c. l. 500 ff.
[3]) Metaph. 1. 5, 986b.

1. Was niemals gewesen ist, kann auch niemals entstanden sein, d. h. aus nichts wird nichts.

2. Daher muss, was da ist, von Ewigkeit her gewesen sein.

3. Was ewig ist, ist unendlich; was unendlich ist, ist nur Ein einiges. Denn wenn mehrere Unendliche wären, so würde eins die Bedingung für die Endlichkeit des anderen sein.

4. Was unendlich und eins ist, ist sich selbst gleich.

5. Was ewig, unendlich und eins ist, ist auch unbeweglich; denn wenn es seine Natur oder den Ort verändern könnte, so dürfte es diese Prädikate nicht haben.

6. Dieses Ewige, Einige, Unveränderliche ist ein alles umfassendes Wesen. — Dieses Wesen ist Gott. Er hat von Ewigkeit her allen Verstand und alle Klugheit in sich, sieht und hört alles, den Menschen weder an Leib noch an Gemüt gleichend.

So führt uns Xenophanes durch seine Schlüsse zum Allherrscher, der die Einheit der Gottheit darstellt:

Es gehört zum Wesen des Göttlichen, überall zu herrschen und nirgends beherrscht zu werden; sofern der Begriff des Herrschens fehlt, ist Gott nicht möglich. Könnten aber mehrere Götter sein? Diese Annahme ist deshalb nichtig, weil Gott der über Alles Herrschende sein muss. Wären mehrere Götter, so müssten sie entweder in einem solchen Verhältnis zu einander gedacht werden, dass sie teils herrschend, teils einem anderen untertänig wären, was unmöglich ist, weil es in der Natur des Gött-liegt, nicht beherrscht zu werden; — oder sie müssten als einander gleich gedacht werden. Auch das ist unmöglich: da Gott seinem Wesen nach der Herrschende sein muss und das Gleiche weder besser noch schlechter ist als das, was ihm gleich ist, so könnte Gott nicht alles sein, was er wollte, denn jeder würde in gleicher Weise herrschen wollen. Also kann es keine Mehrheit von Göttern geben, sondern es ist nur e i n Gott.

Aber auch die Teile des einen Gottes dürfen sich nicht wie herrschende zu beherrschten verhalten, sondern Gott

sieht und hört überall gleich, ist sich überall gleich. Ist er aber in jeder Hinsicht gleich, so hat er **Kugelgestalt**[1]).

Ferner, wenn Gott ewig und einer und **kugelförmig** ist, dann ist er weder unbegrenzt, noch begrenzt.

Unbegrenzt ist das Nichtseiende. Denn dieses hat weder Mitte noch Anfang noch Ende. Das Seiende aber hat nicht die Eigenschaft des Nichtseienden, also ist es nicht grenzenlos. Aber man kann auch nicht sagen, dass es eine Grenze hat: begrenzt ist die Vielheit. Die Einheit ist aber von der Vielheit dadurch unterschieden, dass die Einheit nichts hat, woran sie grenzen kann.

In ähnlicher Weise kann man von diesem Einen weder sagen, dass es bewegt, noch dass es unbewegt ist. Unbewegt nämlich ist das Nichtseiende; zu ihm kommt nicht ein anderes hinzu, und es kommt selbst nicht zu einem anderen. Bewegung aber ist nur in der Vielheit, denn ein Ding muss sich nach einem anderen hin bewegen. Da das eine Seiende weder der Vielheit noch dem Nichtseienden gleich ist, so ist es also weder in Bewegung, noch in Ruhe.

Resultat ist, *κατά πάντα δ' οὕτως ἔχοντα τόν θεόν, αἴδιόν τε καὶ ἕνα, ὅμοιόν τε καὶ σφαιροειδῆ ὄντα, οὔτε ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον, οὔτε ἠρεμοῦντα οὔτε κινητόν εἶναι.*[2])

Dies würde etwa der Versuch einer Darstellung der Lehre des grossen Eleaten sein[3]), die seiner theologisch-philosophischen Gedankenwelt annähernd gleichkommen mag, wenn die Quellen uns richtig leiten. Dass sie im einzelnen überall das Richtige trifft, wollen und können wir nicht beanspruchen. Es muss die Frage erlaubt sein, wie weit denn überhaupt die Möglichkeit geht, Gedanken

---

[1]) Darüber, dass diese seltsame Lehre auch anderweitig überliefert ist. vgl. Überweg, Grundriss der Gesch. der Philos. I. 77. Timons Worte *(Ξενοφάν.) θεόν ἐπλάσατο ἴσον ἁπάντῃ.*

Sext. Pyrrh. I, 224; cf. III, 218. Cic. Acad. II, 37, 118. etc.

[2]) Schluss des III. cap. der Pseudo-Aristotelischen Schrift De Melisso Xenophane et Gorgia. Diels, Vorsokratiker, S. 41 ff.

[3]) D. h. nach vollendeter Entwicklung vom ursprünglichen Polytheismus zum Monotheismus, s. o. Seite 13 ff.

der cirka 2000 Jahre vor uns lebenden Denker so zu reproduzieren, dass sie den ursprünglichen Äusserungen vollkommen entsprechen. — Begnügen wir uns mit dem, was die vorhandenen Quellen uns andeuten, und bescheiden wir uns, zu sagen, dass es eben nur Andeutungen sein können, wenn die Lehre des Xenophanes darzustellen unternommen wird; man wird darüber niemals hinauskommen.

II. Monotheismus oder Pantheismus.

Das Argument, mit dem die Gleichheit des einheitlichen Seins, seine Kugelgestalt von Xenophanes begründet wird, ist freilich unzureichend. Die kugelförmige Welt mag insofern immerhin den Begriff der Grenze ausschliessen, als sie ein lückenloses Continuum ist, und als die Teile im Raum, aber nicht räumlich von einander gesondert sind, sodass sie, im ganzen betrachtet, keine Vielheit bilden. Aber kann die Welt unbegrenzt genannt werden, weil sie eine Kugel sein soll? Die Weltkugel, so gross sie auch sein mag, hat doch ein Ende, eine Vollendung! Doch wird man Xenophanes nur dann richtig verstehen, wenn man sich klar macht, dass er diese Vollendung eben nicht als Grenze bezeichnet wissen wollte.

Dass nämlich Xenophanes Unbegrenztheit und Begrenztheit zugleich in der Kugelgestalt mitgefasst wissen wollte[1]), ist eine Lösung, die fraglich erscheinen muss, wie sie denn auch von Zeller[2]) mit Recht angegriffen worden ist.

Nach der Terminologie des Xenophanes setzt Grenze etwas zweites, ausserhalb des ersten, der Vollendung, Vorhandenes voraus.

Man beachte folgendes: Unser Philosoph verneint vom Weltall, sowohl, dass es bewegt, als auch, dass es unbewegt sei. Dies ist nun so zu erklären: Bewegung ist

---

[1]) Ritter, Geschichte der Philosophie I, S. 476 f.

[2]) Zeller, c. l. I, 1, 514, Anmerkung 1.

nur denkbar, wo mehr als ein Ding vorhanden ist, als ein Ganzes gedacht, kann die Welt sich also nicht bewegen, denn der ganze Raum ist angefüllt, ausser der Welt ist nichts. Also wird die Bewegung hier deshalb bestritten, weil sie mit dem Begriff der numerischen Einheit nicht vereinbart ist. Dies bestätigt denn auch Zenon und Melissos; Melissos[1]) hat nachgewiesen, dass es unmöglich sei, dem unveränderlichen Einen überhaupt Veränderung und Bewegung beizulegen[2]), und Zenon vollends hat mit eindringendem Scharfsinn bewiesen, dass bei jeder Weltauffassung die Annahme der Bewegung das Denken in unlösbare Widersprüche verwickele.[3]) Wird nun so die Bewegung in Bezug auf das Weltganze von Xenophanes mit Recht verneint, so will er es andererseits doch auch nicht als bewegungslos sich denken, und scheint somit eine wunderliche Behauptung, zwei widersprechende Aussagen von demselben Gegenstande sich erlaubt zu haben; aber können wir nach der Vorstellung, die wir uns aus dem bisher Entwickelten von Xenophanes als einem tief blickenden und scharfsinnigen Manne haben machen müssen, unmöglich annehmen, dass er Gedanken ausgesprochen haben sollte, deren Torheit und Widersinnigkeit ein Kinderverstand sogleich zu erkennen vermöchte, — so müssen wir jenen Widerspruch als scheinbar ansehen und ihn zu begreifen suchen. Wir müssen folgendermassen reflektieren: Xenophanes hat den Begriff der Bewegung im Sinne der Ortsveränderung geleugnet; nun kann er ihn auch nicht in der Bedeutung der qualitativen Veränderung oder des Werdens und Vergehens zugelassen haben; denn diese Art der Bewegung steht nicht minder als jene mit der eleatischen Lehre überhaupt im Widerspruch. Aber wir können die Lösung jenes Widerspruches auf folgende Weise finden: Das Unbewegte ist zugleich das Ungewordene, Unveränderliche und Unvergängliche; diese Prädikate sind negativ und sagen nichts Positives über sein Wesen aus. Die positiven

---

[1]) Simpl. Physik. 30. 740. 28 D. und Arist. de Melisso.

[2]) Simplic. phys. III, 18. ed. Diels p. 186 f.

[3]) Diog. Laert. IX, 72; Simplic. phys. 139, s.

Prädikate sind die: Es ist, wie Xenophanes ausdrücklich gelehrt hat, das Allmächtige, überall Empfindende und Denkende[1]). Dieses Leben des Weltganzen hat er nun offenbar im Sinne, wenn er von dem sonst durchaus Unbewegten absolute Ruhe, die Ruhe des Nichts und des Todes, nicht aussagen will. Unbewegt in diesem letzten Sinne kann nach Xenophanes nur das Nichtseiende sein, das nach den Eleaten nicht existiert. Im ewigen identischen Sein ist zwar keine todesähnliche Erstarrung, auch keine Unruhe. aber doch Leben[2]).

Simplicius ist also nicht im Recht, wenn er mit Theoprast das Dilemma *'Ανάγκη τοίνυν τήν ἀρχήν ἤ μίαν εἶναι ἤ οὐ μίαν, ταὐτόν δ'εἰπεῖν πλείους, καὶ εἰ μίαν, ἤτοι ἀκὶνητον ἤ κινουμένην* stellt[3]).

Wenn man freilich die Verse:

> *αἰεί δ'εν' ταυτῷ μίμνει κινούμενος οὐδέν*
> *οὐδε μετέρχεσθαί μιν ἐπιτρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ*[4]).

zum Gegenbeweis heranziehen will, so scheint Xenophanes hier in der Tat eine Inkonsequenz zu begehen. Denn wie stimmen diese Worte zu der Lehre, das das Seiende weder begrenzt noch unbegrenzt, weder bewegt noch unbewegt ist?[5]) Und doch erzielt eine zweifache Erwägung, dass die im Pseudo-Aristoteles berichtete Lehre durch diese beiden Verse nicht entkräftet werden kann.

Nämlich Xenophanes bestreitet durch die angeführten Worte nicht die Möglichkeit der Bewegung im Sein überhaupt, sondern nur die mythischen Vorstellungen von den

---

[1]) Vgl. auch, wie Brandis den Übergang „vom Begriffe des Seins auf den der Gottheit" bei Xenophanes findet. Gesch. der griechisch-römischen Philos. I, S. 360.

[2]) Freilich ist es etwas ganz anderes, dass mit dieser Lösung des scheinbaren Widerspruches bei Xenophanes eine neue Schwierigkeit entsteht, nämlich die, dass man den Begriff des Lebens ohne den der Veränderung sich nicht denken mag; das hat jedoch nicht viel zu sagen: man möge bedenken, dass damit zugleich der Gottesbegriff späterer Jahrhunderte, so der Gottesbegriff des Christentums angegriffen würde.

[3]) Simpl. I, 2 (Arist. p. 184 b 15). Diels.

[4]) Act. Theodor IV. s. Fragm. 4. (Simplc. physic., 22, 9.). Fragm. Diels 26, I. Aufl.

[5]) Fragm. 4 (Simpl. physic. 22, 9). Doxog. 284 not. 12.

Wanderungen der Gottheit. Er war sonst, wie z. B. Fragm. 8 *ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ*[1]) zeigt, weit davon entfernt, jede Bewegung in der Welt zu leugnen. Die Beobachtung, dass sich Versteinerungen in den Syrakusischen Bergwerken, auf der Insel Paros in den Marmorbrüchen, und überhaupt vielfach inmitten des Landes fanden, erklärte Xenophanes durch die Annahme, dass einst Meer das Land bedeckt habe, und er wurde dadurch zu der Theorie eines periodischen Wechsels zwischen Mischung und Sonderung von Wasser und Erde geführt.

Es wird vielleicht nicht zu leugnen sein, dass bei dem systematischen Aufbau der Lehre eine Verwirrung unseren Philosophen überkam. Er hat sich vielleicht durch das Denken von seiner Absicht, Gott als einen einzigen zu beweisen, abbringen lassen; aber die oben angeführten Gegensätze lassen sich möglicherweise im Sinne des Xenophanes doch auch folgendermassen verbinden: Die eine Gottheit ist weder entstanden, noch kann sie sich verändern oder vergehen, dennoch ist sie lebendig. Man muss sich ebenso, wie über das Entstehen und Vergehen Gottes auch darüber des Urteils enthalten, ob er in Bewegung oder in Ruhe sei. Die Einzeldinge der Welt hingegen sind dem ständigen Wechsel unterworfen. — Wenn wir uns an die genannte Stelle des Simplicius erinnern und auf Aristoteles zurückgehen, den er kommentiert, so finden wir: Aristoteles spricht an dieser Stelle[2]) von den Philosophen Parmenides und Melissos, die zum Werden des Weltalls Bewegung, und von denen, die keine Bewegung annehmen. Dabei erklärt er ausdrücklich, dass Xenophanes sich über die Frage nicht ausgesprochen habe.

Ähnlich fügt auch Theophrast[3]) hinzu, Xenophanes habe sich darüber nicht erklärt, ob das Wesen des *ἓν καὶ πᾶν κινούμενον* sei oder *ἠρεμοῦν*. Wir sind daher nicht genötigt, Xenophanes anders zu verstehen, als aus dem Gesagten erhellt.

---

[1]) Act. Theod. IV. 5. Doxogr. 284.

[2]) Metaph. I. 5, 986 b.

[3]) b. Simplic. c. 1.

Das lebendige Wesen braucht gar nicht in der Welt vorhanden zu sein, sondern wie das *ἕν* in dem *πᾶν* ist, so erstreckt sich das Leben über das All, über Geistiges und Körperliches[1]. Überhaupt scheinen bei den Eleaten, wie bei allen Vorplatonikern, wohl auch bei Empedocles Materielles und Immaterielles noch nicht als zwei grundverschiedene Substanzen getrennt zu sein; sondern dem Hylozoismus jener ältesten Philosophen gemäss verschmelzen die Kräfte, auch die Kraft des Denkens, mit dem Stoffe zu einer Einheit. Erst Plato, Heraklits Weltanschauung vom ewigen Fluss der Dinge in Bezug auf die Sinnenwelt billigend und zugleich voll von dem Gedanken an ein ewiges unveränderliches Seiende im Sinne der Eleaten, hat durch die Lehre von den Ideen und dem sie erfassenden reinen Denken klar und bestimmt das Materielle vom Immateriellen geschieden[2].

Ist nun in diesem einen Gott, den Xenophanes dem polytheistischen Glauben des Volkes entgegenstellte, alle Natur vollkommen und vollständig enthalten, so erhebt sich allerdings die Frage, wie die göttliche Einheit sich zu der wechselnden Natur verhält, oder wie Gott und Welt miteinander verbunden sind. Es ist uns nicht überliefert, ob Xenophanes eine einheitliche Theorie darüber entworfen habe, wie mit der unveränderlichen Einheit die Veränderung der Dinge in Einklang gebracht werden könne und müsse.

Wir versuchen im folgenden darzulegen, wie sich, ohne dass die Xenophaneische Lehre irgendwie Einbusse erlitte, vom monotheistischen Standpunkte aus eine Vereinigung denken lässt. Vielleicht fällt dadurch Licht auf einiges, was noch dunkel geblieben sein mag[3].

---

[1]) Man kann ein annloges Verhältnis im christlichen Gottesbegriff finden.

[2]) Vgl. Überweg-Heinze c. 1. 185: „Die platonische Philosophie ist als Dualismus zu bezeichnen, da über der sinnlich wahrnehmbaren Welt der Erscheinungen, dem *Κόσμος αἰσθητός*, die übersinnliche geistige immaterielle Welt steht, die nur mit dem Denken, dem Geiste zu ergreifen ist“.

[3]) Sext. Emp. Hypot. I, 225 Doxog. *ἕν εἶναι τό πᾶν καὶ τόν θεόν συμφυῆ τοῖς πᾶσιν, καὶ πάλιν ὁ αὐτός, εἶναι δέ σφαιροειδῆ καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀμετάβλητον καὶ λογικὸν* und Cicer Lucull 37, 118. Doxog.

Es ist eine zweifache Verbindung von Gott und Welt möglich: Entweder liegt es in Gottes Wesen an und für sich, dass er mit der Welt zusammengewachsen ist, *ΣΥΜΦΥΗ* und *ΣΥΝΑΦΗ* sodass beide ein Ganzes bilden, oder es liegt in seiner Macht, dass er irgendwie mit der Welt verbunden ist, so dass jedes der beiden für sich ein Ganzes bildet. Jene Verbindung ist am besten als *ΣΥΜΦΥΗ*, diese also *ΣΥΝΑΦΗ* zu bezeichnen. Es sei erlaubt, uns den Unterschied zwischen *συμφυῆ* und *συναφῆ* an einigen graphischen Darstellungen zu veranschaulichen. Xenophanes hat aber weder das eine noch das andere gedacht.

Nehmen wir zwei einander berührende Kreise, so erscheinen ihre Peripherien zusammengewachsen (*συμφυῆ . . .*); aber sie sind es nicht in Wirklichkeit, denn wir haben sie künstlich aneinander gelegt; so kann man sich auch die Verbindung von Gott und Welt denken. Oder denken wir uns eine Kugel, die sich regelmässig um eine Achse dreht, und zwar so schnell rotiert, dass sie uns still zu stehen scheint; dann wird der Anschein erregt, als wenn Kugel und Achse ein Ganzes bildeten und als *συμφυῆ* . . . verbunden wären; es ist aber eine Sinnestäuschung: in Wirklichkeit ist die Achse für sich, und die Kugel dreht sich um die Achse.

Ein analoges Verhältnis besteht zwischen Gott und Welt; der Gott des Xenophanes kann der unbewegten Achse entsprechen; er selber ist unbeweglich, unveränderlich und ewig; die Welt entspräche dann der sich drehenden Kugel; sie ist veränderlich im Wechsel des Werdens und Vergehens. Wie jedoch Kugel und Achse eine Einheit zu sein scheinen (*συμφυῆ τοῖς πᾶσι* = zusammengewachsen), in Wirklichkeit aber zwei verschiedene Einheiten sind, so scheint auch, *ἕν εἶναι τό πᾶν καὶ τόν θεόν συμφυῆ τοῖς πᾶσι*, aber de facto ist die Welt von ihrem Lenker verschieden und wird von ihm in ihrer Bewegung bestimmt wie die Bewegungsrichtung der sich drehenden Kugel von der Stellung der Achse. Wir müssen also nach alledem logisch

---

unum erre omnia neque id erre mutabile et id erre deum neque natum umquam et rempiternum conglobata figura.

zwischen *συμφυῆ* und *συναφῆ* unterscheiden und das hier dargestellte *συναφῆ* (zusammen verbunden) und nicht *συμφυῆ* zusammengewachsen könnte für die Auffassung Xenophanes der Verbindung zwischen Gott und Welt zutreffen.[1]) Demnach wäre Gott mit der Welt nicht mit dem Wesen des Gottes verbunden, sondern durch seine Kraft, durch die er die Welt lenkt[2]) und nur für die äussere Betrachtung vom Standpunkte der Menschen aus erscheinen sie als ein einziges zusammengewachsenes. Gott wäre also nach Xenophanes das ewig seiende, unendliche und einheitliche Wesen[3]), das für sich, geschieden von der wechselnden Welt, existiert. Daher vermuten wir, dass es das Werk ist, das er geschaffen hat; und insofern mit anderen Worten, der erste Kreis ist ein Prinzip des zweiten Kreises oder Protogenis und Deutorgenis, ist er allerdings Denkweise mit ihr verbunden, wie etwa der Techniker mit seiner Technik, der Lehrer mit seiner Schnle, der Prediger mit seiner Predigt. Selbstverständlich ist Gott auch über sein Werk erhaben. Die Welt ist materiell und der Notwendigkeit und der Beschränktheit unterworfen; Gott ist nach Xenophanes ganz Verstand ganz Ohr ganz Auge, er ist allmächtig, denn er sieht und hört alles (Fragm. 3) und beherrscht alles (Fragm. 3). In diesem Falle müsste Gott Ursache alles Geschehenen sein, das immerwährende Wirken und die Kraft aller Dinge. In seinem immerwährend freien Herrscherwillen wäre er sich selbst genug und würde weder eines Herren noch eines Dienes bedürfen.

---

[1]) Die Reflexion des Timon: *εἷς ἕν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο πᾶν δ' ἐὸν αἰεί πάντῃ ἀναλυόμενον μίαν ἐς φύσιν ἵσταθ' ὁμοίαν* . . . . und Ippol. *φησὶ δὲ καὶ τὸν θεὸν ἀίδιον καὶ ἕνα καὶ ὅμοιον πάντῃ* . . *καὶ σφαιροειδῆ*.

Des Sextus Bezeichnung der Lehre des Xenophanes als *συμφυῆ τοῖς πᾶσιν* c. 1. T. 225 braucht uns darin nicht irre zu machen, auch wenn andere ionische Philosophen keinen überweltlichen Gott kennen, wie Freudenthal c. 1. 23 geltend macht; denn, wie ich eben zeigte, kann das *συμφυή* gleichsam das für uns Gegebene anzeigen. Doch werde ich über die Bezeichnung *συμφυῆ* für Xenophanes bei Sextus noch sprechen.

[2]) Bei Sext. Empoz. hypotypo Pyrrhon. 1 224 fr. 50 D.)

[3]) Hippol. ref. I. 14. 2. Doxogr. ed. Diels.

Man kann jedoch nach der Überlieferung des Sextus über die Xenophaneische Lehre auch noch eine andere Erklärung geben: Gott und Alles (Weltall) sind zusammengewachsen = *συμφυῆ* könnte heissen: Gott ist eine unsichtbare Kraft, welche das Weltall lenkt und sich auf alle Dinge ausdehnt. Diese unsichtbare Kraft der einzelnen Dinge konzentriert, bildet die unendliche, ewige und göttliche Kraft.

Diese Erklärung scheint auch die Ansicht des Sextus über die Xenophaneische Philosophie zu sein, sagt er doch, nach ihm sei Gott mit dem Weltall (allen Dingen) zusammengewachsen — *ἕν ἐστί τὸ πᾶν καὶ τόν θεόν συμφυῆ τοῖς πᾶσι.*

Aber die Frage ist die, ob diese Erklärung des Sextus auch die Ansicht des Xenophanes gewesen sein kann. Ich bin nämlich der Meinung, dass Xenophanes das Wort *ΣΥΜΦΥΗ* nicht gebraucht haben kann; denn dieses ist zu seiner Zeit noch garnicht üblich, es gehört erst der klassischen Periode an[1]).

Endlich sei hier auch erwähnt: nach Zellers Erklärung[2]) verhalten bei Xenophanes sich Gott und die Welt wie das Wesen und die Erscheinung; wenn die Gottheit nur Eine ist, müssen auch alle Dinge ihrem Wesen nach nur Eins sein, und umgekehrt. Dies findet denn bei Eleutheropulos[3]) gleichsam seine Begründung, indem er annimmt, dass Xenophanes von vorn herein darauf ausgeht, die Gleichheit der Menschen (der Bürger) zu beweisen und nun sagt, die Bürger müssen doch gleich sein, weil das Weltall Eins und sich selbst gleich ist (*ἕν τὸ ὄν καὶ πᾶν* und *πανταχόθεν ὅμοιον, τό πᾶν ἀεί ὅμοιον.*[4])

Hier dürfen wir, glaube ich, nunmehr auch dem Probleme des Monotheismus oder Pantheismus bei Xenophanes näher

---

[1]) Plato — *συμφύω* = coalescere. Symp. Plat. 192 E. (*συμφυῆ* = cogenitus).

[2]) Zeller, die Philosophie der Griechen S. 513. über Mellissos.

[3]) Eleutheropulos, Wirtschaft und Philosophie I. Die Philosophie und die Lebensanschauung des Griechentums, S. 98 f.

[4]) Vgl. bei Diels, Vorsokrat. (I. Aufl.) S. 46, 32 und. 3 W.

treten und es zu beantworten suchen. Es kann nämlich auf Grund der ganzen bisherigen Erörterungen über das Motiv der Tätigkeit und der Lehre des Philosophen und aus der dargestellten Lehre desselben dies nicht geleugnet und nicht in Zweifel gezogen werden: Xenophanes wollte Monotheist sein; aber durch die Erklärung und Begründung desselben verrannte er sich in eine Auffassung, die ihm vielleicht nicht einmal bewusst war, nämlich in den sog. Pantheismus[1]), und das ist vielleicht der tragische Punkt in seiner Lehre.

III. Charakter und Bedeutung der theologischen Philosophie des Xenophanes.

Xenophanes, das Kind seines Zeitalters in Jonien[2]), wurde der Begründer der so überaus einflussreichen Philosophie der Eleaten[3]) und damit nicht nur der Anfänger, sondern auch der Anreger aller der philosophischen Anschauungen, die sich später in der Linie der Seinslehre entwickelten oder von da aus in anderer Richtung weiterbildeten. Er hat die festen Grundsteine zusammengetragen, auf denen sich ein mächtiges Gebäude philosophischer Wissenschaft erheben konnte. Sokrates, der vom Delphischen Orakel als der weiseste aller Menschen bezeichnet wurde, wird noch unter seiner Einwirkung gestanden haben, nach ihm der göttliche Plato und der grosse Aristoteles, die Meister der griechischen Philosophie, welche bis zu den Zeiten des Kaisers Justinian (530 n. Chr.) gedauert hat[4]).

---

[1]) Dies gilt nämlich in dem Sinne, dass Xenophanes die Welt dann nach den glaubwürdigen Berichten von Platon und anderer aus Erde oder aus dem Wasser bez. aus beiden entstehen liess. Hatte er also alles eins und dieses eine Gott genannt und sagt er jetzt die Welt sei aus dem Wasser oder der Erde entstanden, so ist es klar, dass er diesen Gott mit dem Wasser bezw. der Erde identifizierte.

[2]) Vergl. oben in der Einleitung.

[3]) Das elastische Prinzip wurde von Xenophanes theologisch begründet, von Parmenides rein philosophisch zum Ausdruck gebracht. Zeller, c. l. I. l. S. 520 f.

[4]) Kaiser Justinian liess die letzte griechische philosophische Schule schliessen. Die letzte griechische Philosophie war eine Schule des Proklos, dessen System eine Brücke zwischen der griechischen Philosophie und dem Christentum wurde.

In Xenophanes traf, wie wir in der Einleitung gesehen haben, zum ersten Male der bis dahin nur dunkel und unsicher waltende Trieb im philosophischen Nachdenken mit der ethisch und religiös vertieften und monotheistisch zugespitzten Mythendichtung zusammen. Das religiöse Bedürfnis und die notwendige Ausbreitung der Metaphysik reichen sich die Hand. Die metaphysischen Begriffsbestimmungen werden auf das religiöse Vorstellen und Erkennen übertragen, um die Religion von der polytheistisch-kosmologischen Phantasie auf besonnenere und sicherere Wege hinzuweisen, wie es von Pherekydes dem Kosmologen von der Insel Syros (um 600 v. Chr.) angebahnt worden war[1]. Ohne wahrhaften Forschungsgeist zu besitzen, hat es der kühne und überzeugungsstarke Denker verstanden, der Philosophie eine ausgesprochen religiöse Tendenz zu geben.

Wenn man auf die Anfänge der Geschichte der Philosophie blickt, so bildet natürlich Xenophanes nur ein Glied innerhalb der stufenweisen Entwicklung von der sinnlich-descriptiven Naturforschung der alten ionischen Philosophen zu der ontologischen Theorie der Eleaten. Aber die Bedeutung des Xenophanes liegt nicht sowohl auf dem spekulativ-philosophischen, als vielmehr auf dem metaphysisch-religiösen Gebiet; und auf diesem ist er originell schaffender Philosoph gewesen.

Den Versuchen der älteren ionischen Philosophen, den Grundstoff zu finden, aus denen die Welt geworden, konnte das viel tiefere, nicht auf physische, sondern auf metaphysische Probleme gehende Denken des Xenophanes nur ein untergeordnetes Interesse abgewinnen. Der mit ihm gleichzeitigen Pythagoreischen Spekulation, der Lehre von den Zahlen und von der Seelenwanderung gegenüber verhielt er sich ablehnend oder wenigstens gleichgültig. Die Herakliteische Lehre, die sich noch zu seinen Lebzeiten

---

[1]) Zeller, c. 1, 85 hebt hervor, „dass (von Pherek) die Urgründe der Welt ausdrücklich für ewig erklärt werden, und dass unter diesen von Anfang an Zeus, bei dem doch immer an ein weltregierendes, vernünftiges Wesen gedacht wird, die erste Stelle einnimmt“.

entwickelt hatte, war der stärkste Gegensatz zu seiner Phylosophie über das unveränderliche Sein und ist vielleicht erst durch diese ins Leben gerufen worden.

Also Anlehnung des Xenophanes an frühere uns bekannte Philosophen ist nicht anzunehmen [1]); und was uns sonst über seine angeblichen Lehrer von späteren Zeugen berichtet wird, hat kaum historischen Wert und ist zu schwankend, als dass es Berücksichtigung verdiente. Xenophanes, das darf wohl mit Grund behauptet werden, ist also, wenn irgend einer, ein ganz origineller Denker auf seinem Gebiete gewesen. Freilich wurde seine ideale, religiöse Natur wie wir oben in der Einleitung gesehen haben, durch die' allgemein kulturellen Verhältnisse seines Zeitalters angeregt und er kennzeichnet auch die mystische Art seiner Einheitslehre mit den Mitteln seiner Zeit. Man denke nur an das Argument von der Kugelgestalt. Aber das Resultat sollte die grösste Bedeutung erlangen, die weit über seine Zeit hinausragt. Seine monotheistische Anschauung, Ausfluss der begeisterten Idee, dass alles in das Eine ausmünde, trägt insofern zunächst pantheistischen Charakter, in den er sich, wie ich oben zeigte, gleichsam unbewusst verrannte. Doch insofern Xenophanes seiner eigentlichen Absicht nach die scharfe und konsequente Polemik gegen den polytheistischen Volksglauben aufgenommen hatte, wurde er zum Verteidiger des reinen Monotheismus, zum Schöpfer des Monotheismus bei den Griechen [2]). Darin liegt der Wert seiner gesamten theologischen Philosophie, die im Grunde zweifellos unserem Denken entspricht. Denn wir dürfen uns nicht verhehlen, dass unsere monotheistische

---

[1]) Die Anlehnung an Anaximander (Diog. I. IX, 21) spielt auf unserem Gebiete keine nennenswerte Rolle.

[2]) Vgl. die schöne Abhandlung Ed. Zellers über die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen. Vorträge und Abhandlungen, 1865, No. 1.

Ich erwähne hier, dass Aristoteles den ersten Einheitslehrer nennt *Ξενοφάνης δέ πρῶτος ἑνὶσας*. Das Zeitwort *ἑνίζειν* erklärte schon Alexander von Aphrod. in Arist. metaph. (Bonitz) A. 33, 11, richtig: *τὸ δὲ ἑνίσας ἴσον ἐστί τῷ πρῶτος — ἕν εἶναι τὸν θεόν εἰπών*.

Spekulation wieder und wieder auf dieselben Begriffsquellen zurückgehen muss, aus denen Xenophanes selbst geschöpft hat.

Was die pantheistische Färbung betrifft, so bietet uns ein für die Anschauungsweise des Xenophanes charakteristischer Satz des Aristoteles eine sichere Handhabe, um zu verstehen, wie es nicht nur möglich, sondern auch notwendig war, dass die Philosophie des Xenophanes nach dieser Seite hinlenken musste: Wir entnehmen ihre Entstehung den Worten des Aristoteles[1]): *Ξενοφάνης δέ εἰς τόν ὅλον οὐρανόν ἀποβλεψας ἕν εἶναί φησι τόν θεόν.*

Ein tief religiös empfindendes Gemüt und ein nach Klarheit und Wahrheit ringender Verstand hiess Xenophanes den grossen Baumeister suchen und finden. Aber in der Art und Weise wie er dies tat, dadurch nämlich, dass er diesen einen Gott aus der Einheit und Gleichheit des Weltganzen beweisen zu dürfen glaubte, wurde er, ohne sich dessen bewusst zu sein, zu dem, was wir heute als Phantheist bezeichnen. Auf das Ganze blickend, sagt er; *ἕν εἶναι τόν θεόν.*

Von den vorangegangenen Dichtern lässt er sich weder leiten noch irre machen, sondern hält ihnen allen triumphierend entgegen:

εἷς θεός ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος.
οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὅμοιος οὔτε νόημα[2]).

Wir werden hier herausgefordert, noch einmal den Finger darauf zu legen, dass es keinen Beweis für die Anerkennung des Polytheismus ist, wenn Xenophanes sich nicht scheut, vom Göttlichen in der Mehrzahl zu sprechen.

Wir geben zu, es ist nicht unmöglich, dass er dadurch vermeiden wollte, unnötigen Zwist zu säen und verhindern wollte, vom Volke wegen Gottlosigkeit beschuldigt zu werden, wie es etwas später Anaxagoros widerfuhr, der aus Athen in die Verbannung gehen musste[3]). Auch an

---

[1]) Met. A. 5., 986 b. 18.
[2]) Clem. strom. V. 109 p., 714 p. Fragm. ed. Diels.
[3]) Zeller, Philosophie der Griechen I, 2., S. 975 f. Vgl. Plato leg. X, 886 D. und XII, 967 B.

dem Beispiel des Sokrates haben wir einen deutlichen Beweis dafür, wie empfindlich das Volk war, und die abweichenden Lehren als Verstoss gegen die heiligen Güter verurteilte. So hatte denn auch Sokrates, ob er auch im Grunde wesentlich den Glauben an einen Gott lehrte, doch in seinen Unterredungen mit den Volksgenossen unbedenklich von Göttern gesprochen. Ebenso wenig wie aber Sokrates dabei an viele Götter glaubte, ebenso wenig trifft dies später bei Xenophanes zu.

Es mag hier auf Alexander den Grossen hingewiesen werden, der die religiösen Überzeugungen der von ihm unterworfenen Völker achtete und bei ihnen nicht seine Muttersprache und die Religion seines Landes einführen wollte. Er hat jedem Staate seine Gewohnheiten, seine religiösen Sitten und Gebräuche gelassen, um keinen Unwillen bei den betreffenden Völkern zu erregen.

Mag immerhin Xenophanes sich ähnlich verhalten haben. er ist doch nichts anderes als Monotheist gewesen. Es ist nach meinen bisherigen kritischen Ausführungen nicht richtig, zu behaupten, er habe zugleich an die Ewigkeit Gottes und an eine Mehrzahl von Göttern geglaubt, wie es Freudenthal will[1]).

War der alte Volksglaube eine Verehrung der irdischen und himmlischen Naturkräfte, die zu Göttern gestempelt wurden, waren die Götter dichterische Fabelwesen von übermenschlischer und übernatürlicher Kraft, so wandte sich der gesunde Sinn des Xenophanes gegen jede phantastische Ausmalung der göttlichen Kräfte, mit anthropomorphen Zügen.

„Die alte Homerische Lehre von einem allmächtigen Vater und König der Götter und Menschen, die Anschauung der Orphiker, die um die Zeit des Xenophanes in Zeus die Einheit aller Göttervielheiten erkannten“, erhob

[1]) c. I. vgl. bes. 8, 11, 17, 31: „Er hat für die Läuterung des Götterglaubens, für die Erhebung der Gemüter zu dem Begriffe einer über alle Vergänglichkeit erhabenen, sittlichen Gottheit geeifert, die Vielheit der Götterwesen auf eine dem Universum einwohnende Urkraft zurückgeführt, die Existenz einer Mehrheit von Göttern aber nie geleugnet“. (31.)

Xenophanes zu der idealen Lehre, dass er unter der unendlichen und ewigen Macht, die die Welt durchwaltet, die einige, sittlich vollkommene Gottheit versteht, die in Allem und in allen Menschen lebt und wirkt. Alles, wohin der Blick sich auch wende, alles weist den Allherrscher auf, in dessen Einheit alles sich auflöst[1]).

So hat Xenophanes seinem Volke einen neuen Weg zur monotheistischen Religion gezeigt, indem er Divination und Mythen aus dem Volksglauben verbannt wissen wollte[2]), sowie das Christentum den Aberglauben ausgewiesen und Opferblut und Weissagungen durch Gebet und Bitte an einen vollkommenen Gott ersetzt hat. Nicht so, dass er die vielen Götter zu einer Einheit zusammenschmolz, sondern so, dass die Falschheit des polytheistischen Glaubens mit scharfer Kritik an der Wurzel gefasst und eine andere Art gezeigt wurde. Gerade die griechische Religion gehört durch ihren plastischen Charakter zu denen, welche dieser (daselbst genannten) Auflösung der bestimmten Göttergestalten am meisten widerstreben. Hier ist daher der Gedanke an die Einheit des Göttlichen ursprünglich weit weniger auf dem Wege des Synkretismus, als auf dem der Kritik, nicht durch Verschmelzung der vielen Götter zu Einem, sondern durch grundsätzliche Bekämpfung des Polytheismus durchgeführt worden: erst die Stoiker und ihre Nachfolger suchten den Polytheismus durch synkretistische Umdeutung mit ihrem philosophischen Pantheismus zu vereinigen, dagegen tritt der ältere Pantheismus eines Xenophanes der Vielheit der Götter in scharfer Polemik entgegen[3]).

Zugleich mit dieser Polemik gegen die griechische Volksreligion hatte sich in des Xenophanes Philosophie eine aus wirklich frommer Empfindung kommende hohe Begeisterung für das monotheistische Ideal herausgebildet

---

[1]) So selbst Freudenthal, c. 1. 27.

[2]) Vgl. Aristoteles Rhet. II, 23, 1400 b. 5. Plut. de superstit. cp. 12. de placit V, 1. Mit Vorbehalt kann auch die Stelle aus Cicero de divin. I, 3, 5 divinationem funditus sustulit genannt werden.

[3]) Zeller, c. l. I, 1. S. 5 4

die für das, was zerstört wurde, auch Ersatz bieten konnte. Xenophanes hätte, wenn er fruchtbaren Boden gefunden, wenn seine Volksgenossen auch nur einigermassen empfänglich für diese Idee gewesen wären, positive Förderung und Anregung gebracht, deren das griechische Volk bedürftig war[1]. — Aber wenn wir nach den Wirkungen und dem Erfolge fragen, den man vermutet, so müssen wir leider konstatieren, dass das, was Xenophanes beabsichtigte und erhoffte, für lange Zeit nicht erreicht worden ist, weder in seiner, noch in der folgenden Zeit, obschon er an Parmenides, und seinen jungen Freunden eifrige Anhänger fand, welche an seiner Denkweise festhielten und sie weiter bildeten[2], aber vielleicht gerade deshalb, weil diese nur die theorethische, nicht aber auch die religiöse Seite der Lehre des Meisters weiter fortsetzten. Immerhin ist diese Erfolglosigkeit auch verständlich, wenn man auf die damalige Entwicklung des Staates und seiner fest eingewurzelten Religion achtet. Das Volk war in der Staatsreligion befangen. Da diese in Polytheismus und Superstition, in Mythus und Divination unauflöslich verstrickt war, so konnte das Volk einerseits nicht davon loskommen und hatte andererseits keinen Sinn für das Höhere und keinen Trieb zur Höherentwicklung. Wenn dann die Philosophen, die nach der Wahrheit strebten, nach der Ansicht des Volkes Neuerungen anstrebten, mit ihren Errungenschaften in das Volk dringen wollten, so richteten sie nichts aus, mit der Zeit wurde das Beste wieder zurückgedämmt und vergessen, weil das Volk kein Verständnis besass, um den Geisteshelden der Theologie folgen zu können[3].

Selbst noch ein Schriftsteller, wie der Historiker Dionysius von Halikarnassos[4] urteilt: . . . *ἀλλά μόνους τοὺς*

---

[1]) Brandis, Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, I. 89.

[2]) Simplic. in Phys., 25. Plat. Soph. 241.

[3]) Vgl. dazu die Abhandlung von Gilow. Über das Verhältnis der griechischen Philosophen im allgemeinen und der Vorsokratiker im besonderen zur griechischen Volksreligion 1876.

[4]) Dionysius Halicarn. Antiq. Roman. II, 20.

ἐξηκότας ὧν ἕνεκα γίνεται, σπάνιοι δ' εἰσίν οἱ μετειληφότες ταύτης τῆς φιλοσοφίας. Οἱ δέ πολύς καί ἀφινοσόφητος ὄχλος ἐπί τά χείρω λαμβάνειν φιλεῖ τοὺς περί αὐτῶν λὸγους καὶ δυεῖν πάσχει θάτερον, ἤ καταφρονεῖ τῶν θεῶν ὡς ἐν πολύ κακοδαιμονίᾳ κυλινδουμένων, ἤ τῶν αἰσχίστων τε καὶ παρανομωτάτων οὐδενὸς ἀπέχεται θεοῖς αὐτὰ προσκείμενα ὁρῶν.

Aber auch die späteren Philosophen sind die Höhe, auf der Xenophanes wandelte, kaum mehr erklommen, wenn wir seine theologischen Gedanken richtig getroffen haben. Die Folgezeit bedeutet einen Rückschritt gegen die Errungenschaft des Jahrhunderts des Xenophanes. Darauf hat besonders Diels schon hingewiesen[1]): „Wem es auffallend erscheint, dass die Philosophen der Folgezeit vor der kühnen Abstraktion des Xenophanes wieder zurückgewichen sind, und mit der populären Religion ihren Frieden gemacht haben, der bedenke, dass dies von der ganzen religiösen Reformation des 6. Jahrhunderts gilt, mag sie mystischer oder rationalistischer Herkunft sein. Der klassische Hellenismus hat hier überall Abschwächungen und Akkommodationen vorgenommen. Die Tiefe und Kraft religiöser Empfindung, die in dem Zeitalter des Xenophanes überall in griechischen Landen mächtig aufgeflammt war, ist in den nächsten Jahrhunderten nirgends wieder, auch nur annähernd erreicht worden. So ist es begreiflich, dass in der Entwicklung des Monotheismus Xenophanes einen Gipfel darstellt, der in einsamer Grösse über den Glauben der klassischen und hellenistischen Epoche emporragt".

Schluss.

Als Resultat ergibt sich, dass man auf die Frage, ob Xenophanes Monotheist gewesen sei, unbedenklich eine bejahende Antwort geben kann und muss. Freilich gilt das von der Absicht des Xenophanes; denn ohne es zu wissen, verrannte er sich, wie ich zeigte, in den heute von uns sogenannten Pantheismus. Aber das weiss Xeno-

[1]) Diels, Archiv für Geschichte der Philosophie, 1897, X, 534 f.

phanes eben nicht und massgebend ist seine Absicht: er trat gegen die Vielgötterei und Gottlosigkeit seiner Zeitgenossen mit einer reinen Auffassung im Herzen auf. Allerdings muss die Erklärung, Xenophanes habe neben dem monotheistischen Glauben noch den Glauben an eine Vielheit von Göttern zulassen wollen, ganz und gar zurückgewiesen werden.

Da wir uns also der Auffassung der scharfsinnigen und dankenswerten, aber sehr gewagten Ausführungen von J. Freudenthal über den Eleaten nicht anschliessen, so wird es am Platze sein, eine Zusammenfassung unserer Untersuchung einigen charakteristischen Sätzen dieser Schrift, gegen die wir uns gewandt haben, gegenüberzustellen, um die Differenz deutlich zu machen.

Freudenthal behauptet mit Rücksicht auf Xenophanes: „Wir können keinen griechischen Philosophen namhaft machen, der zugunsten eines reinen Monotheismus die Volksreligion aufs heftigste bekämpft, in einem philosophischen Gedichte wie in profanen Liedern gegen die Erdichtungen der Früheren, das törichte und nutzlose Gerede von Göttern und Heroen geeifert und daneben unbefangen von einer Göttervielheit geredet, ja zu rechter Verehrung der Götter aufgefordert hätte, der, um für den Glauben an einen Gott Raum zu gewinnen, die überlieferten religiösen Anschauungen mit leidenschaftlicher Erbitterung zu zerstören, bemüht gewesen wäre und schliesslich erklärt hätte, niemand könne Genaues über die Götter wissen[1]“. Doch habe ich gezeigt, dass Xenophanes gar nicht bewusst von einer Vielheit der Götter redet, dass die betreffenden Ausdrücke nur im inneren Kampfe des Xenophanes fallen, und dass die Skepsis des Xenophanes der Ausdruck seines inneren Ringens und der Schwierigkeit der Sache gilt, die er verteidigte. Freudenthal sagt allerdings, dass Xenophanes nicht gegen die Vielgötterei, sondern gegen das, „was die Volksmeinung ihnen zuschrieb, was von Homer an alle griechischen Dichter den Göttern beilegten: die sklavische

[1]) Freudenthal, c. 1, 15f.

Abhängigkeit voneinander, Mangelhaftigkeit und ein Übermass von Bedürfnissen jeder Art[1])", polemisierte. So versuchte Freudenthal denn zu zeigen, wie die Vielgöttterlehre bei Xenophanes bestehen kann: „wie die ewige Kette einzelner, vergänglicher Wesen, so können in der ewigen Welt auch unvergängliche Wesenheiten einem Systeme zufolge, angenommen werden, das die Vielheit der Einzeldinge nicht, wie das Parmenideische, in einer unterschieds- und bestimmungslosen Einheit untergehen lässt. Diese unentstandenen und nie vergehenden Einzelwesen sind die Götter des Xenophanes. Durchwaltet die eine höchste Gotteskraft das Universum, so beherrschen diese Götter kleinere Kreise der Welt, sie selbst ewige Teile der einen alles umfassenden Gottheit. Sind die endlichen vergänglichen Wirkungen der einen Gotteskraft ungöttlicher Art — denn was göttlich ist, erklärt Xenophanes, kann nicht entstehen und nicht vergehen — so erscheinen die ewigen, unentstandenen und unvergänglichen Wirkungen als Wesenheiten, die er *θεοὶ* wohl nennen durfte[2])". Aber bei alledem lässt Freudenthal eben die glaubwürdigsten Zeugen ausser Acht: das Zeugnis *ἕν καὶ πᾶν, πανταχόθεν ὅμοιον,* und *τό ἕν τόν θεόν* und so vieles andere, wie ich angegeben habe.

Nun meint Freudenthal, dass die skeptische Klage des Xenophanes mit einem Monotheismus nicht zu vereinbaren wäre, bezw. sie hätte einen ganz anderen, besonderen Sinn. „Da kann seine Klage, über die Götter nichts klares zu wissen, nur die Negation der volkstümlichen Anschauungen von sündhaften, vergänglichen, menschenähnlichen Göttern betreffen. Wer aber die Nichtigkeit dieser Vorstellungen erst einmal erkannt, wer mit leidenschaftlicher Erbitterung gegen sie gekämpft hatte, wie Xenophanes, der konnte diese Bestreitung des unwürdigsten und törichtsten Glaubens nicht wieder als Sache blossen Meinens hinstellen, der konnte nicht in bezug hierauf die Worte sagen: *δόκος δ' ἐπί πᾶσι τέτυκται* . . . . Es war also eine

[1]) c. 1, 10.
[2]) c. 1, 28.

eigene positive Lehre von den Göttern und dem Weltall, über die jener Schleier des Meinens ihm gebreitet zu sein schien: mit anderen Worten, Xenophanes kann dem Polytheismus nicht ganz entsagt haben"[1]).

Aber hier enthält der Schluss Freudenthals mehr als seine Prämissen es zulassen: mag Xenophanes über die Wahrheit seines Monotheismus Zweifel gehegt haben, so besagt das noch nicht, dass er dem Polytheismus nicht ganz entsagt haben kann. Im übrigen bin ich der Meinung, dass die Worte *δόκος δ' ἐπί πᾶσι τέτυκται* . . . weder einem Monotheismus noch einen Polytheismus voraussetzen; sie sind nur der Ausdruck entweder der Unsicherheit des Xenophanes selbst oder des Kampfes gegen anderweitige Weltanschauungen[2]).

Wir haben gesehen, es ist nach den Quellen sehr wohl denkbar, dass Xenophanes von dem polytheistischen Glauben, in dem er, wie seine Volksgenossen, gross geworden war, zum höheren Standpnnkt des Glaubens an einen Gott vorwärts geschritten ist. Wir haben ferner gesehen, wie unser Philosoph auf metaphysisch-spekulativem Wege die Theologie seiner Zeit säuberte und zu fördern versuchte, ohne freilich im Volke oder auch nur bei den Philosophen wirklich durchzudringen. Wenn auch nicht alle Argumente, die Xenophanes vorgebracht hat, überzeugend sind, wenn auch seine Einheitslehre noch, wie es selbstverständlich ist, den Charakter seiner Zeit an sich trägt, so haben wir doch den Eindruck gewonnen, dass der grosse Eleate eine monotheistische Weltanschauung vertreten hat, die weit über seine Zeit hinaus Bedeutung besitzt, wenngleich er sie vom Pantheismus nicht scharf getrennt hat.

---

[1]) c: 1: 9 f:

[2]) Vgs. Eleutheropulos a. a. O. S. 101 f.

Lebenslauf.

Der Unterzeichnete N. Mavrokordatos, Archimandrit der griechischen Kirche, wurde am 6. Dezember 1865 als Sohn des Kapitäns K. Mavrokordatos zu Megiste geboren und ist griechischer Untertan von Hermupolis. Als er seine Vorbildung in seiner Vaterstadt vollendet hatte, bezog er 1887, als Diakonos geweiht, das Priesterseminar von Syros. Nach dessen Absolvierung wurde er 1888 zum Diakonos der Metropolitankirche von Athen ernannt.

Im Jahre 1890 hat er ein Buch betitelt:

»*ΑΝΘΟΔΕΣΜΗ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΩΝ ΑΡΕΤΩΝ*«

geschrieben. Auch mit einem Abiturientenzeugnis versehen, besuchte er vom Jahre 1895 an die Universität von Athen als stud. der Philologie; 1897 bestand er das Allgemeine Examen mit dem Prädicat *(ΕΥΔΟΚΙΜΩΣ)*.

Im Jahre 1898 hat er eine Schrift: *ΜΝΗΜΟΣΥΝΗ* herausgegeben, und auch in diesem Jahr bekam er das Mavrokordatische Stipendium der Universität in Athen.

Am 30. November 1900 von der Heiligen Synode zum Archimandrit geweiht, wurde er zum Geistlichen der griechischen Gemeinde in Chikago ernannt.

Im Jahre 1903 kam er nach Berlin und besuchte hier die Universität während 10 Semestern, in der philosophischen Fakultät immatrikuliert, wobei er durch eine Abhandlung über den APOSTEL LUKAS zum Inhaber des Berliner Griechischen Stipendiums wurde. 1904 ernannte ihn die Heilige Synode Griechenlands zum Geistlichen der griechischen Kolonie Berlins und er stiftete die Kapelle „HAGIA SOPHIA".

Mit dem Wintersemester 1908/09 bezog er die Züricher Universität. Am 13. Dezember 1909 wurde er von der Heiligen Synode als Geistlicher der griechischen Gemeinde in Kapstadt ernannt.

